

"Interfaces et périphéries. Représentations, rapports sociaux et (re)production de la société chez les Wayùu de Colombie"

Simon, Lionel

Abstract

Cette contribution met en perspective deux localités de la péninsule de la Guajira (nord de la Colombie). Les populations wayùu habitant ces localités vivent de manière contrastée leur contact avec les ressources exogènes qui transitent par les petits centres urbains répartis sur la péninsule. Leurs dispositions propres à s'accommoder de ces ressources reflète des parcours historiques divergents. L'enjeu de cette contribution est d'illustrer l'hétérogénéité des vécus face à certaines formes de modernité. Ce faisant, il s'agit de rendre compte de la ruse comme attitude face à l'exogène et de son contraire : une situation d'interface qui rend caduques les modèles hérités du passé et maintient hors de portée les alternatives exogènes disponibles ailleurs.

Document type : *Contribution à ouvrage collectif (Book Chapter)*

Référence bibliographique

Simon, Lionel. *Interfaces et périphéries. Représentations, rapports sociaux et (re)production de la société chez les Wayùu de Colombie*. In: Charlotte Bréda, Marie Deridder, Pierre-Joseph Laurent, *La modernité insécurisée. Anthropologie des conséquences de la mondialisation*, Academia-L'Harmattan : Louvain-la-Neuve 2012, p. 77-108

Les interfaces de l'entrée en modernité.

Imaginaires, rapports sociaux et (re)production de la société chez les Wayùu de Colombie.¹

En conséquence de graves traumatismes, parfois pour un rien, le chemin bifurque et un personnage nouveau, sans précédent, cohabite avec l'ancien et finit par prendre toute la place. Un personnage méconnaissable, dont le présent ne provient d'aucun passé, dont le futur n'a pas d'avenir, une improvisation existentielle absolue.

(Malabou 2009 : 9, cité dans Glowczewski et Soucaille 2011 : 20).

Les Wayùu peuplent la péninsule de la Guajira, une étendue semi-désertique qui s'enfonce dans la mer des Caraïbes, au nord du continent sud-américain. Partagée entre la Colombie et le Venezuela, cette avancée au paysage inhospitalier est aujourd'hui la scène de multiples scénarios de rencontres entre la société wayùu et une certaine modernité occidentale. Cette multiplicité trouve au moins deux raisons.

D'une part, les petits centres urbains que compte la péninsule sont très inégalement répartis sur l'ensemble du territoire. Ceux-ci sont les zones par lesquelles, de proche en proche, les populations sont mises en contact avec les multiples influences qui les tiraillent. Ils sont ainsi des relais où se configurent, pour les Wayùu, des « possibles » inédits au regard des logiques de la vie héritée des ancêtres. Par ailleurs, ces centres constituent des viviers d'influences multiples où se concentrent des populations diversifiées. S'y synthétisent des modes de vie, des rapports sociaux, des sources d'information, des technologies qui consacrent un « ailleurs » auquel les autochtones ne peuvent aspirer qu'en négociant avec leur « ici et maintenant » qui reste aux prises avec la « tradition ». Outre par le biais de ces espaces de concentration d'influences diverses, le contact avec des formes exogènes d'être au monde se fait à travers la présence sur le sol colombien d'entreprises qui exploitent les ressources minières, éoliennes, hydrauliques et gazifières de la péninsule.

D'autre part, les Wayùu constituent une société d'environ 300.000 individus qui sont répartis dans l'ensemble de la Guajira². Très nombreux et dispersés dans l'espace, ils ne possèdent aucune instance centralisée qui prendrait en charge la vie sociale, politique et/ou religieuse pour l'ensemble des communautés. Ainsi, au-delà d'une notable homogénéité dans les représentations et une certaine stabilité des pratiques qui consacrent et actualisent les réseaux sociaux et politiques, on imagine sans peine les variations qu'il peut y avoir au sein de différents groupes au niveau des imaginaires, de l'interprétation des événements quotidiens, des activités ordinaires ou extraordinaires, etc.

¹ Je remercie Pierre-Joseph Laurent, Charlotte Breda, Marie Deridder, Bernard Charlier et Jacinthe Mazzocchetti pour leurs relectures et remarques constructives.

² Ce chiffre se base sur une étude faite en 2005 par le Departamento Administrativo Nacional de Estadística de Colombie. Selon cette étude, la Guajira comptait en 2005 655.943 habitants dont 48% étaient des populations indigènes, soit 314.853 personnes. Parmi elles, les Wayùu constituent la grande majorité. Pour le détail de cette étude statistique et pour les projections faites sur base de ces chiffres, voir le document édité par le Departamento Administrativo Nacional de Estadística et par l'Université del Valle, *Análisis regional de los principales indicadores sociodemográficos de la comunidad afrocolombiana e indígena a partir de la información del censo general de 2005*, Bogotá, 2010.

Ces deux facteurs – l'un exogène, l'autre endogène – permettent de rendre compte du fait qu'au sein d'une société donnée, des communautés relativement éloignées dans l'espace peuvent avoir connu des trajectoires historiques quelque peu différentes mais porteuses de conséquences importantes. Par ailleurs, ils sous-entendent que la manière dont ces parcours sont vécus reflète notamment l'interprétation qui est faite des multiples héritages qui tiraillent les Wayùu dans leur localité propre.

Mon projet pour cette contribution est de mettre en perspective deux cas, deux localités qui vivent de manière contrastée leur contact avec les petits centres urbains dont elles dépendent³. Il s'agira de montrer que ce contact peut être une source d'insécurité, entendue comme l'absence de repères stables et cohérents dans la production et la reproduction (effectives ou imaginaires) de la société. Les communautés qui vivent à Manaure et celles de Media Luna (Voir carte ci-jointe) permettent en effet d'illustrer et de donner à penser cette hétérogénéité des vécus au sein d'une même société et ce, face à ce qu'on appelle la « mondialisation ».

Ce faisant, je me propose de jeter quelques pistes de réflexion autour du thème de la « modernité insécurisée »⁴. J'entends aborder cette dernière en mettant en exergue que certains parcours historiques peuvent être source d'insécurité en ce qu'ils peuvent générer des situations d'entre-deux. Dans celles-ci, les acteurs ne possèdent plus les clés d'interprétation des ancêtres et sont incapables de reproduire les structures sociales qui font fonctionner la société sur un mode hérité du passé ; mais ils ne peuvent pas non plus s'accommoder de la disponibilité de ressources exogènes pour en tirer profit. Tout juste peuvent-ils les constater, voire les subir. C'est une situation auto-génératrice en ce qu'elle est le produit autant que le producteur d'une dissolution des représentations et des structures qui permettent de les véhiculer. La « modernité insécurisée » naît dans ces cas d'une impossibilité pour des populations à recourir tant aux cadres normatifs propres à la société wayùu qu'à ceux proposés par des formes étrangères d'être au monde pour charger les pratiques de sens et pour penser le monde de façon stable et cohérente.

Bien sûr, il ne saurait être question ici d'entendre la « modernité » et la « tradition » comme deux blocs monolithiques, étanches, figés et opposés. Les exemples sont multiples qui contredisent une distinction trop « carrée » entre les logiques que veulent subsumer ces deux termes. Héritages reçus des ancêtres et héritages reçus d'autres contextes (et synthétisés ici dans les minis centres urbains de la péninsule) se côtoient – le plus souvent de façon indiscernable – dans l'être au monde actuel des Wayùu. Il n'en demeure pas moins que ces derniers reconnaissent l'existence de logiques différentes dans les deux mondes qu'ils identifient comme le leur et celui des « civilisés » ; et que le contact entre ces divers héritages n'est pas toujours aussi transparent qu'on le croit. C'est qu'ils peuvent tout aussi bien être complémentaires qu'en opposition. Dans ce travail, nous envisagerons des lieux où les discours des Wayùu distinguent nettement un mode de vie et des habitudes différents entre ceux qu'ils nomment les *alijuna* (l'Homme non wayùu) et eux-mêmes. M'intéressant

³Cette contribution est nourrie par des données récoltées à l'occasion de divers terrains en Guajira. Je m'intéresse aux populations wayùu depuis 2006 et j'ai eu l'occasion d'effectuer dix mois de terrain en Colombie, répartis en trois séjours (en 2006, en 2008 et en 2010-2011).

⁴ Voir notamment P.-J. Laurent, *Effervescence religieuse et gouvernance. L'exemple des Assemblées de Dieu du Burkina Fasso*, IN *Politique africaine*, n° 87, oct. 2002, pp 95-116 ; *Les pentecôtistes du Burkina Fasso. Mariage, pouvoir et guérison*, Paris, IRD-Karthala, 2003 ; *L'offre de guérison des Assemblées de Dieu du Burkina Fasso. Un bricolage en train de se faire entre la société mythique et la modernité globalisée*, ethnographiques.org [en ligne]. <http://www.ethnographiques.org/n°14>, octobre 2007/Laurent.html ; *Éléments pour une socioanthropologie de la défiance. L'humain et l'inhumain : esquisse d'une comparaison à partir de la société mossi du Burkina Fasso*, IN J. Furtos (éd.), *Les cliniques de la précarité. Contexte social, psychopathologie et dispositifs*, ELSEVIER MASSON, 2008, pp. 37-46.

particulièrement à l'organisation sociale et aux représentations liées à une expérience du monde singulière, il s'agira de prendre acte de discontinuités sensibles dans ces deux champs et dans le cadre très restreint des localités qui seront envisagées.

Manaure : permanence du corps social, une disposition à la ruse

Il convient sans doute de commencer par une brève mention des critères analytiques qui me semblent permettre la comparaison entre les localités de Manaure et de Media Luna, distantes de plusieurs dizaines de kilomètres. D'abord, les populations qui vivent en ces deux endroits ont connu une délocalisation, au cours de leur histoire. Elles vivent aujourd'hui sur des territoires qu'elles sont venues peupler dans un passé toujours ancré dans la mémoire des gens. Ce sont le plus souvent les grands-parents ou arrière-grands-parents des actuels jeunes adultes qui ont été les acteurs effectifs de ces mouvements. Ensuite, les populations que je désire mettre en perspective vivent en marge des centres urbains et pratiquent différentes activités de subsistance : pêche, élevage, travail salarié (notamment dans une entreprise d'exploitation du sel marin à Manaure et dans une entreprise d'exploitation du charbon à Media Luna). Enfin, dans ces deux localités, les logiques d'une économie de marché pénètrent peu à peu les activités quotidiennes. Pour ce qui est de la pêche par exemple, des exploitants viennent sur les plages acheter les captures, un système de location de barques aux communautés qui n'en possèdent pas s'est mis en place, etc. Par ailleurs, ils partagent le sentiment d'appartenir au collectif wayùu et sont membres, pour certains d'entre eux, des mêmes clans⁵.

Si ces critères permettent *a priori* le rapprochement, ce n'est bien sûr qu'analytiquement. Et on va voir que les modalités de déploiement de ces critères contribuent dans le même temps à expliquer (pour une part au moins) des parcours divergents. En effet, je vois les circonstances des mouvements de délocalisation vécus respectivement par les habitants de Manaure et ceux de Media Luna comme un facteur explicatif des divergences entre ces localités pour ce qui est de l'apparition d'une « modernité insécurité ». Voici quelques lignes à ce sujet.

Si les populations wayùu de la localité de Manaure sont venues là, depuis leur Haute Guajira⁶ d'origine, c'est motivées par le travail salarié qui s'y développait. Nous allons le voir, c'est pour une bonne part l'opérationnalité persistante de logiques qui président à l'organisation des collectifs, dans la société wayùu, qui permet à ces populations de s'accommoder, voire, comme nous le verrons, de ruser, de jouer, de bricoler avec ce que la proximité du village permet d'envisager comme ressources potentielles.

La société wayùu repose en effet sur des réseaux claniques et d'alliance au sein desquels s'organisent les relations qui structurent la société. Chaque unité de résidence, appelée *rancheria*, rassemble des habitations unifamiliales en nombre très variable autour d'une autorité traditionnelle. Celle-ci est en quelque sorte le conseiller de la communauté et est pensée comme le représentant au sein du groupe des ancêtres et de la tradition. Avec le clan (les membres d'un clan sont répartis en différentes *rancheria*) et avec les alliés, la *rancheria* constitue le socle de la vie collective des wayùu. Les logiques claniques et les réseaux de collaboration/alliance définissent le cadre dans lequel se mettent en place les dynamiques de la vie sociale wayùu. Ce sont les collectifs qui s'y dessinent qui constituent

⁵ Les clans peuvent être en effet très dispersés. Un clan peut compter des membres (parfois plusieurs centaines) aux quatre coins de la péninsule. S'ils considèrent qu'ils partagent ontologiquement une même substance, ce qui en fait des « mêmes » sur le plan des essences, c'est principalement à l'occasion de grands rassemblements (enterrements, veillées funéraires, anniversaires de morts, marquage des troupeaux) que les membres d'un même clan éloignés géographiquement peuvent se rencontrer, voire se découvrir.

⁶ Le tiers le plus au nord de la péninsule.

l'armature du fonctionnement de la vie sociale. C'est à la *rancheria* que je référerai dans ce texte lorsque je parlerai de communautés⁷.

Nous allons envisager dans ce qui suit trois lieux où cette opérationnalité du paysage social wayùu permet aux acteurs de s'accommoder de ce que le village, tirailé par les diverses logiques qui le caractérisent, peut leur offrir.

1. S'accommoder du mode de vie de l'*alijuna* (l'Homme non wayùu)

Quelques mots au sujet du village de Manaure s'imposent. Il s'agit d'un lieu où se concentrent des populations diversifiées et des influences multiples (et parfois contradictoires). En cela, ce mini centre urbain est un relais – comme l'est Uribia pour Media Luna – par lequel transitent, de proche en proche, les influences et les relations avec le reste de la Colombie et ce, au départ de Riohacha, la capitale départementale de la Guajira. Plutôt habitué à la savane⁸, mes visites parfois prolongées au village ont chaque fois été accompagnées par le constat qu'il existe une corrélation évidente entre la proximité du village et des changements (ou du moins des variations) dans les modes et habitudes de vie des populations. Les contrastes sont d'abord physiques et géographiques. Les maisons – traditionnellement fort dispersées pour faciliter la païsson des animaux – se rapprochent les unes des autres. La vie au quotidien s'en trouve modifiée. La concentration dans ce mini-centre urbain rend l'activité pastorale – centrale dans la vie des communautés alentours – difficile et, à vrai dire, franchement secondaire. C'est le travail salarié qui intéresse ces populations. Là, en effet, il y a les *Salinas* de Manaure, une entreprise d'exploitation du sel marin, mais aussi des centres administratifs, des écoles, des maisons à construire, etc. Bref, du travail. Mais du travail, il n'y en a pas suffisamment pour contenter tous les jeunes Wayùu qui ont choisi d'apprendre l'espagnol, la géographie et la religion plutôt que les techniques de chasse et de pêche. Celles-ci reposent sur une série de connaissances empiriques (connaissances de l'habitat des proies, des conditions météorologiques, du comportement animal, des techniques de navigation, etc.) qui se transmettent, pour une part, à travers la prise en charge des jeunes par des pêcheurs et chasseurs expérimentés et qui se fondent, pour une autre part, sur une pratique répétée des mêmes gestes. Ces jeunes qui ne connaissent ni les fourrés ni la mer se retrouvent dans des situations individuelles qui mettent à rude épreuve le principe de réciprocité⁹. Selon certains témoignages, c'est celui-ci qui évite à de nombreuses personnes du village d'avoir à recourir à des activités illicites et dangereuses¹⁰ pour survivre. C'est donc le mode de régulation de la circulation des biens propre à la société wayùu – qui, au fond, organise tant la circulation des biens que les groupes sociaux eux-mêmes et qui actualise l'appartenance ontologique (au clan) et sociale (à des réseaux d'alliances) des

⁷ Au sujet de l'organisation sociale des Wayùu, voir notamment Goulet 1978 ; Picon 1983 : 65-121 ; Rivera 1991 : 112-123 ; Guerra 2002 : 65-81 ; Vásquez, Darío : 229-237.

⁸ Je vis la plupart du temps à environ 1h15 de marche du village.

⁹ Dans la littérature ethnographique, la réciprocité renvoie au principe qui organise une bonne part de la circulation des biens dans la société wayùu. L'appartenance à un clan implique pour tous ses membres un « devoir » de collaboration réciproque (à l'occasion, par exemple, de veillées funéraires ou d'une réparation de préjudice), devoir qui s'étend aussi aux alliances conclues avec les membres d'autres clans à l'occasion de dons précédents. Qu'il soit clanique ou d'alliance, le principe de réciprocité implique pour chacun, au sein des réseaux dans lesquels il est inscrit, de collaborer avec ses alliés à la mesure de ses capacités. Voir sur la question Guerra 2002 ; Rivera 1991 : 120-123 ; Saler 1986 ; Picon 1983 : 123-136.

¹⁰ La péninsule de la Guajira est connue pour être une zone charnière pour le narcotrafic et la contrebande. Une alternative parfois avancée par ces jeunes est de rejoindre les groupes paramilitaires. Cette dernière option est en fait fictive puisque la réputation barbare de ces groupes armés envers les autochtones pousse ces derniers à les craindre par-dessus tout.

individus et des groupes – qui permet aux jeunes (et moins jeunes) du village d’assumer le choix du mode de vie de l’*alijuna* qu’ils ont fait.

Les Wayùu de Manaure peuvent donc, pour assumer le choix de la vie au village qu’ils ont fait, se reposer sur le mode de gestion de la circulation des biens et sur l’opérationnalité de l’armature sociale (fondée sur le clan et les alliés) propres à la société wayùu. Nous le verrons plus loin, cette armature sociale constitue aussi le lieu où les populations vivant en marge de ce mini centre urbain mettent en place des stratégies visant à s’approprier les ressources potentielles que le village leur évoque.

2. Profiter du système de développement

A l’occasion de leur exode, les populations wayùu vivant en périphérie du village de Manaure ont laissé au nord leurs troupeaux et habitations. Dans leur nouveau lieu de vie, elles ont reproduit un mode de subsistance principalement axé sur la pêche, l’élevage et la petite agriculture¹¹ ; elles ont également réorganisé leurs réseaux d’alliances, reconstruit leurs cimetières, bref elles se sont réaménagé un mode de vie calqué sur celui qui était le leur avant le départ. Ce faisant, ces communautés ont du même coup importé les cadres sociaux au sein desquels se véhiculent des représentations qui permettent de penser le monde. Cela leur a permis (et leur permet encore) de conserver, au lieu même de leur contact permanent avec des formes exogènes de se comporter et de penser, des représentations d’une grande efficacité qui assument, notamment, les visibles discontinuités entre les modes de vie des « civilisés » (selon leur propre terme) et les leurs. On a ainsi une situation particulière de « continuité dans la transformation »¹², source de beaucoup de créativité dans le maniement quotidien des artefacts¹³ d’une certaine modernité occidentale.

¹¹ Les Wayùu des alentours de Manaure pratiquent aussi la chasse au lapin comme activité d’appoint. Pour ce qui est du travail salarié, il est très peu généralisé pour les personnes vivant en périphérie des mini-centres urbains.

¹² Pour reprendre une expression utilisée par P.-J. Laurent à l’occasion du « séminaire d’intervision » organisé le 08/03/2011 à Louvain-la-Neuve, au Laboratoire d’Anthropologie Prospective (LAAP).

¹³ J’utilise le terme « artefact » pour rendre compte *analytiquement* de manifestations (objets, technologies, infrastructures, rites, folklores, coutumes, langues, etc.) qui peuvent être (ou devenir) partiellement autonomes (voire étrangères) par rapport à tout ce qui, dans leur contexte d’origine, les ont rendues imaginables : contexte technologique et culturel, préoccupations, questionnements, représentations, etc. Ce sont en quelque sorte les créations d’une culture qui peuvent faire l’objet d’une utilisation, voire d’une appropriation dans d’autres conditions sans que le contexte et les représentations qui en ont permis l’éclosion ne soient compris ou mobilisés. Il s’en suit que l’apparition ou l’occurrence de ces manifestations, dans un autre contexte que celui qui les a vues naître, n’implique pas *ipso facto* de modification profonde dans les manières de voir et de penser le monde.

L’« artefact », ainsi entendu, suggère que les mentalités, idéologies, paradigmes, représentations, etc. des acteurs ne sont pas intrinsèquement inscrits dans les « objets » et technologies qu’ils imaginent. Le recours à un tel concept me semble permettre d’éviter une confusion entre une manifestation et l’ensemble des représentations qui, en les rendant imaginables, en sont à l’origine. Le projet sous-jacent est d’éviter un écueil très fréquent qui mène du constat, par exemple, de l’érection d’une église dans une région à la conclusion de l’évangélisation et de la transformation complète et définitive des mentalités autochtones. De même, le survol du paysage par un avion n’implique pas en lui-même de modification profonde dans la manière dont les populations locales entendent le monde. L’avion ne charrie pas, comme certains le pensent, « du capitalisme » qu’il disséminerait du fait de son seul passage. Ce découplage que je propose doit permettre à mon sens de déconstruire l’idée que le changement, au sein d’une société donnée, survient par la simple présence de technologies imaginées ailleurs. Ce qu’on a parfois l’habitude de nommer « modernité » n’est pas un tout où tout tient à tout, où se côtoient sans discernement des pensées, des rapports au monde, des idéologies, des technologies, etc. Ce qui est vrai pour la « modernité » l’est aussi pour la « tradition » qui, vue du dedans, se trouve affublée de la même hétérogénéité. Nous le verrons, certaines manifestations peuvent devenir étrangères à leur contexte d’origine sans forcément qu’il y ait de transfert géographique. Il faut donc déconstruire les monolithes et éviter d’imaginer qu’une manifestation charrie l’ensemble de ses conditions sociales et culturelles d’apparition. La posture analytique que je propose avec la notion d’« artefact » doit ainsi – en découplant les manifestations dont j’ai parlé des

Pour une bonne part, c'est la permanence et l'opérationnalité de l'armature sociale sur laquelle se base la société wayùu (une armature fondée sur le clan et les réseaux d'alliance/collaboration) qui rendent les populations de Manaure aptes à profiter ponctuellement des budgets de développement alloués, via la mairie, par l'état colombien. Car la possibilité qu'ont les communautés de profiter de ces montants dépend fort de leur capacité à se faire voir et entendre. C'est là une aptitude qui ne va pas de soi, nous le verrons avec le cas de Media Luna.

Schématiquement, la distribution des budgets alloués (ou qui devraient l'être) aux projets particuliers des populations indigènes se passe comme suit¹⁴. Les administrations municipales reçoivent annuellement des enveloppes à distribuer selon un calcul pré-formaté. De ces budgets, une part est prévue pour la réalisation de projets communautaires, prenant la *ranchería* comme unité de référence¹⁵. Théoriquement, c'est à l'initiative d'un délégué aux affaires indigènes rattaché à la mairie que se fait la réunion des membres de chaque communauté autour d'une discussion périodique (devenue rare semble-t-il). A cette occasion, la communauté, autour de son autorité traditionnelle¹⁶, fait valoir ses projets collectifs. Il peut s'agir de l'acquisition de tôles ondulées pour coiffer les maisons, de l'achat de têtes de bétail à répartir à chaque famille en fonction du nombre de personnes, de la construction de maisons en « dur » ou en terre mais aux frais de la municipalité, etc. En fonction de l'enveloppe, le projet sera mené sur une période plus ou moins longue : deux maisons cette année, deux l'année prochaine, et ainsi de suite. Mais dans la pratique, les choses sont bien sûr quelque peu différentes. Les projets, pour aboutir, doivent être littéralement portés – voire bataillés – par les populations. C'est à elles qu'il revient de faire une démarche insistante et de faire entendre leur voix. Pour ce faire, l'intervention d'un *leader* à l'intérieur de la communauté est requise. C'est une personne qui sera choisie pour son aptitude reconnue à porter le projet de la communauté. Le plus souvent, il s'agit d'une personne différente de l'autorité traditionnelle, plus jeune, plus apte à apprendre et parler la langue de la municipalité. Elle le seconde et sert d'intermédiaire avec l'administration. Ses qualités principales sont le bilinguisme (wayuunaiki et espagnol), la capacité à porter un projet collectif sans se laisser corrompre par ses intérêts individuels, et, surtout, le dynamisme (entendu comme la capacité à aller « forcer » les portes de la mairie). Mais en amont, d'autres conditions inféodent le rassemblement. D'abord, cela réclame une certaine créativité – entendue ici comme l'aptitude à imaginer des ressources stratégiques pour le groupe et à envisager les moyens de les obtenir – pour envisager l'intégration d'artefacts exogènes au sein d'un mode de vie resté, on l'a compris, en grande partie lié aux activités de chasse, de pêche, d'élevage et de petite agriculture. Ensuite (et surtout, en ce qui nous concerne), il faut une certaine cohésion au sein

représentations, imaginaires, visions du monde, etc. – commencer à décomposer les concepts de « tradition » et de « modernité » tout en permettant une approche symétrique.

Je vais m'intéresser dans ce qui suit à des artefacts qui font l'objet d'une utilisation pragmatique, qui sont convertis en ressources stratégiques et qui, ce faisant, sont souvent coupés de la charge symbolique qui les rendait lisibles ailleurs. Ce travail n'est par ailleurs pas le lieu d'une discussion sur le nouveau travail symbolique qui a lieu sur les artefacts dans le nouveau contexte.

¹⁴ Cette description synthétique se base sur le recoupement de divers témoignages récoltés au sein des populations locales, d'une part, et à Bogotá, d'autre part. Des prises de contact avec des autorités administratives des localités de Manaure et d'Uribia sont envisagées dans un stade plus avancé de ma recherche.

¹⁵ Faisant ici fi de la manière dont se pratiquent effectivement les redistributions, il convient de remarquer la prise en compte de l'organisation traditionnelle des populations. En prenant en compte ces unités de résidence, c'est en quelque sorte l'unité sociologiquement la plus opératoire dans la société wayùu que le système de distribution consacre.

¹⁶ Nous allons le voir, s'il est le représentant de la communauté et le conseiller, les rapports avec l'administration peuvent réclamer l'intervention d'une tierce personne qui possèdera certaines qualités requises.

des communautés. C'est un pré requis indispensable – dont nous verrons qu'il fait défaut à Media Luna – pour que puissent émerger des projets pour le groupe dans son ensemble et pour que ceux-ci puissent être portés par un représentant. Il faut que la structure de la communauté tienne, c'est-à-dire qu'elle soit opérante, opératoire et qu'elle permette la projection du groupe entier dans l'avenir. A Manaure, c'est ainsi l'opérationnalité des dynamiques sociales propres à la société wayùu (celles qui se déploient au sein des clans et des communautés) qui rendent les populations aptes à jouer un rôle sur la scène du développement et qui ont permis à certains de faire l'acquisition, par exemple, de matériaux de construction pour coiffer leurs maisons.

3. Imaginer son propre développement

Mais les Wayùu vivant en périphérie de Manaure parviennent aussi à tirer profit d'un contexte semi-urbanisé corrompu et du peu d'intérêt qu'ils suscitent dans le chef des dirigeants locaux. Leur situation se présente schématiquement comme suit. Le contact avec les artefacts et modes de vie de l'*alijuna* est *potentiellement* constant. Le village qui est à proximité (je rappelle la corrélation observable entre sa proximité et les variations dans les modes de vie) constitue une source d'influences et « d'objets » avec lesquels les Wayùu peuvent composer. D'un côté, la distance leur permet de rester à l'écart des contraintes qu'ils reconnaissent dans la vie au village¹⁷. Mais elle leur permet dans le même temps de se « servir » à l'envi dans ce qu'il propose comme prérogatives en matière d'habitudes, de modes de vie et d'équipement. Avec les artefacts de la modernité en effet (lignes à haute tension, chantiers de construction, voitures, etc.), les habitants de la périphérie de Manaure composent, ils rusent pour tirer à leur profit les avantages que peuvent leur apporter les « objets modernes ».

Ainsi, alors que la consultation des populations autochtones par la mairie se fait rare, c'est encore au sein des *rancheria* et des réseaux d'alliance que germent les stratégies qui visent à convertir les artefacts qui traversent leur paysage en ressources potentielles. Le plus souvent en effet, les communautés se passent d'un quelconque dialogue avec la municipalité pour imaginer leur propre développement. Pour ce faire, elles tournent leur attention sur leur entourage avec l'intention opportuniste de déceler des ressources dans les infrastructures – profitant à d'autres¹⁸ – qui poussent dans les étendues de savane qu'elles habitent. Elles imaginent des scénarios pour tourner les événements – tels que la mise en chantier d'un projet de développement, le passage de lignes à haute tension sur leur territoire ou la présence de narcotrafiquants – en leur faveur. De cela, l'exemple sans doute le plus éclairant est l'usage que certaines communautés font de l'électricité. Cherchant à tirer profit des lignes à haute tension qui traversent leur paysage, celles-là ont en quelque sorte *subtilisé* l'électricité, c'est-à-dire qu'elles ont imaginé le moyen de s'approvisionner en courant électrique en l'extrayant des logiques de circulation pour lesquelles il est prévu et en l'intégrant dans de nouvelles logiques en lien avec les réseaux d'alliance. Leur souci explicite est d'en profiter en

¹⁷ Il est bien sûr impossible de savoir combien de temps cette situation va durer. Je ne peux que noter la stabilité qui semble la caractériser – notamment dans les discours – depuis 2006. La relative « indépendance » des Wayùu par rapport au village semble en fait accommoder tant les dirigeants locaux que les populations autochtones. Les premiers profitent eux aussi de la présence des populations locales (atout lucratif) sans avoir trop à s'encombrer de leur « entretien ».

¹⁸ Qu'il s'agisse de lignes à haute tension destinées à l'alimentation du village en électricité ou de projets hydrauliques sensés leur profiter mais qui, dans les faits, ne sont que des façades destinées à duper les bailleurs de fonds, les infrastructures qu'on installe « chez eux » ne leur profitent nullement, si ce n'est à travers les stratégies qu'ils imaginent pour en tirer profit.

l'acheminant jusqu'aux cases sans avoir à s'encombrer des inconvénients que son utilisation implique, de leur point de vue, au village (payement coûteux mensuel notamment).

Ces communautés excellent ainsi dans le maniement des événements pour tirer à leur profit les opportunités que la présence de l'exogène représente. Et elles prennent soin d'imaginer des scénarios qui tournent à leur avantage quelle que soit le déroulement des opérations. Tout se fait par la ruse, une attitude décrite par P.-J. Laurent. Avec la ruse, nous dit l'auteur, « Il n'est pas question d'affrontement, mais plutôt de discrétion. Celle-ci permet de se ménager la possibilité *d'utiliser*, de *détourner*, de *dérober*, des ressources d'un territoire qui n'est pas le sien, tout en se donnant une porte de sortie au cas où les mésententes avec les populations fréquentées deviendraient insupportables » (Laurent 1998 : 181. Je souligne).

Ainsi les Wayùu de la localité de Manaure font-ils preuve d'une grande créativité pour s'accommoder de ressources potentielles (pour eux) qui s'imposent dans leur paysage, ressources qu'une longue négociation avec les délégués de la municipalité ne leur permettrait d'obtenir qu'au terme d'impensables efforts. Et c'est au sein de la *rancheria* et au sein des alliances que germent les stratégies visant à (dé)tourner les événements à leur faveur. Cette créativité est à mettre doublement en lien avec la persistance du paysage social puisque, d'une part, c'est au sein des collectifs qui constituent la base du fonctionnement de la société wayùu que germent les stratégies et que, d'autre part, celles-ci visent à détourner des artefacts pour les insérer dans les logiques de circulation qui actualisent et consacrent ces mêmes collectifs.

Media Luna : une situation d'interface

1. Un isolement spatial et social

Le parcours historique récent de Media Luna est quelque peu différent. Au début des années 80, les travaux d'aménagement de la zone logistique de l'exploitation minière *El Cerrejón* ont débuté par une phase préliminaire qui consistait à délocaliser les communautés de Media Luna (notamment)¹⁹. A cette époque, ce sont des déplacements forcés, menés par la violence que les habitants ont subi (Voir notamment sur le sujet Puerta 2005 ; Chomsky, Leech, Striffler 2007). Toujours ancré dans les mémoires comme un événement douloureux et comme le support d'un sentiment profond d'injustice, ce déracinement a donné lieu à un emplacement géographique de la « nouvelle Media Luna » déterminant. Ses habitants se trouvent aujourd'hui relégués derrière les grillages qui délimitent la « *no trespassing area* » de la compagnie *El Cerrejón*. A la fin de tous les chemins, ils sont aujourd'hui enserrés entre la plage, une baie bordée d'immenses étendues désertiques et inhabitées et les treillis, donc, de la compagnie. Cette situation géographique particulière confine les communautés de Media Luna et les exclut en quelque sorte des « dynamiques » qui se jouent ailleurs. Car le moteur de celles-ci, le centre névralgique de la modernisation et des dynamiques « transformatrices » de la région est Uribia, un pôle administratif situé à environ septante kilomètres de là. C'est de ce village que dépendent toutes les communautés qui vont jusqu'au nord de la Guajira. De cette manière – et de façon illustrée – tous les regards et l'attention de toutes les communautés sont tournés vers le bas de la péninsule, là où se jouent les changements. Aucune attention, en quelque sorte n'est prêtée à Media Luna, ni à son devenir. Les populations qui vivent là se trouvent privées de visibilité, au regard des institutions étatiques dont Uribia est un point de relais. Or, comme nous l'avons vu plus haut, la capacité qu'ont les communautés de la Guajira à tirer profit des budgets qui transitent par la mairie est en lien avec leur aptitude à se faire voir et entendre par elle. Pour exister sur la scène du développement – tel qu'il peut être

¹⁹ Au lieu où se trouvait « l'ancienne Media Luna » ont été construits un port, un aéroport, une gare et un village ouvrier.

amené par la municipalité –, les populations doivent porter leurs projets collectifs pour les faire valoir. De cette manière, la visibilité étant un facteur central dans le rapport avec l'administration, les habitants de Media Luna rencontrent toutes les communautés qui les séparent du moteur supposé de leur développement comme des entraves.

Mais le confinement n'est pas seulement spatial. R. F. Gómez rend compte, dans sa contribution à l'ouvrage collectif *Bajo el Manto del Carbón*, d'un isolement social causé par les événements et par le refus de l'expropriation :

La vérité est que les familles Uriana et Epinayu qui sont restées n'ont nulle part où aller. Si ils partent de leurs terres, le reste des voisins ne leur permettra pas de s'installer sur leurs territoires, ils leur demanderont : Pourquoi avez-vous remis (cédé) les terres que Juya (la pluie) vous a données ? Que venez-vous chercher maintenant sur nos terres ? (Gómez 2007 : 21)

Ainsi ces personnes se trouvent-elles isolées socialement des réseaux qui définissent le fonctionnement de la société wayùu et, dans le même temps, elles sont reléguées en touche sur la scène des dynamiques proposées par Uribia et par la compagnie. Dans ce sens, les habitants de Media Luna se trouvent enclavés dans un contexte – entendu comme un cadre social et environnemental dans lequel se déploient des actions et des représentations – qu'ils n'ont pas produit et qui conditionne de façon déterminante le « monde vécu » des populations. C'est que, comme l'affirme A. Appadurai, « Les mondes vécus significatifs, exigeant des modèles d'action lisibles et reproductibles, sont à cet égard comme des textes, requérant donc un ou plusieurs contextes » (Appadurai 2005 : 265)²⁰. Cela me semble illustrer les propos suivants du même auteur :

La capacité des voisinages à produire des contextes (dans lesquels leurs activités même de localisation acquièrent une signification et un potentiel historique) et à produire des sujets locaux est profondément affectée par les capacités de production de localité de formations sociales à plus grande échelle (Etats-nations, royaumes, empires missionnaires et *cartels commerciaux*), pour déterminer la forme générale de tous les voisinages situés dans l'orbite de ces pouvoirs. (*ibid.* : 268-269).

Pour ce qui nous concerne, alors que les Wayùu « demeurent en position de générer des contextes tant qu'ils produisent leurs propres voisinages », – c'est-à-dire tant qu'ils créent ou contribuent à créer leurs propres conditions sociales et politiques de vivre ensemble – les habitants de Media Luna se retrouvent pris dans un contexte qui contribue à les définir socialement, « de sorte que leurs propres efforts pour produire de la localité apparaissent faibles, et même voués à l'échec. »²¹ (*ibid.* : 268). C'est ainsi tout un contexte qui s'impose à eux et qui ne leur offre pas l'opportunité de participer activement (comme ils le voudraient du moins) à la définition des dynamiques sociales dans lesquelles ils sont pris.

2. Effritement du corps social

Par ailleurs, on a vu que l'organisation de la répartition des budgets de développement implique comme une condition sous-jacente à la réalisation des projets communautaires une structure sociale cohérente et opératoire. Il faut que le groupe s'unisse autour de projets

²⁰ Le recours à A. Appadurai ne doit pas laisser penser que j'accrédite sans discernement l'ensemble des propos et analyses de l'auteur. J'estime simplement que le traitement qu'il fait de la notion de « voisinage » éclaire une dimension importante de la production et la gestion de la localité propres aux habitants de Media Luna.

²¹ Les propos de l'auteur prennent l'exemple des Yanomamis du Brésil face à l'Etat-Nation.

collectifs, sans quoi, rien n'est créé. Cela réclame une certaine opérationnalité, une consistance effective des collectifs.

Je le rappelle, la société wayùu fonctionne autour de communautés relativement restreintes qui s'organisent en unités de résidence autour d'une autorité traditionnelle. Ce sont ces communautés qui définissent le cadre au sein duquel se déploie la vie sociale et collective des individus. Or, *a contrario* de Manaure, il y a à Media Luna une absence notable de cohésion au sein d'un même groupe de résidence. Les *rancheria* – unités premières du fonctionnement de la société wayùu et socle de l'opérationnalité du système traditionnel – se caractérisent par une inconsistance qui n'échappe pas aux protagonistes. Ceux-ci n'hésitent pas à avancer cette absence d'« union » (selon leur propre terme) comme la cause de leur stagnation dans un état hors des dynamiques de la mobilisation collective et, ce faisant, hors de la « civilisation », un terme qu'ils emploient pour désigner cet « ailleurs » auquel ils prétendent. Il y a ainsi une absence notable de structure et de cohérence dans l'organisation des communautés. Les contours et frontières de celles-ci fluctuent d'ailleurs en fonction des interlocuteurs. Lorsque je me suis rendu pour la première fois à Media Luna – depuis Manaure – j'ai eu la chance d'y être accompagné par un ami wayùu. Il allait jouer un rôle central dans ma recherche, notamment en confirmant les intuitions que ma connaissance de la vie des Wayùu de Manaure mettait en exergue. A deux, nous avons été violemment interpellés par le contraste qu'offrait la localité de Media Luna. Ce qui nous a principalement frappé, ce sont les difficultés que nous rencontrions alors que nous cherchions à repérer dans l'espace les limites des différentes *rancheria*. Cette inconsistance des collectifs – que l'absence de « limite » spatiale aux unités de résidence met en lumière – intervient dans les discours comme un signe explicite de découragement et de résignation.

De même, lorsque j'ai entrepris de demander ci- et là le nom de l'autorité traditionnelle dans chaque *rancheria*, j'ai pu me rendre compte que sa fonction sociale (et cosmologique en tant que représentant des ancêtres) ne pouvait être accomplie. Au sein d'une même communauté, il m'est arrivé d'entendre 4 ou 5 noms différents. L'absence de structuration et l'inconsistance des communautés intervient ici comme un facteur endogène d'impossibilité de se regrouper autour de la construction de projets qui pourraient être portés jusqu'à la mairie d'Uribia et dessiner les contours d'un avenir « contrôlé », ne fût-ce que partiellement, ou même d'un avenir projeté ou envisagé (dans le sens créatif du terme). Et si l'absence d'autorité traditionnelle fait écho à l'asthénie des groupes qu'ils sont sensés guider, il faut noter également l'absence de *leader* à la fois comme conséquence probable de l'impossibilité de regroupement et, ce faisant, comme la cause de l'invisibilité des communautés de la région par rapport à Uribia. Cette figure – rappelant assez celle du « courtier local du développement » de J.-P. Olivier de Sardan et Th. Bierschenk (Olivier de Sardan et Bierschenk 1993) – est en effet nécessaire pour que puisse exister le groupe sur la scène du développement. Un scénario plausible est que le déracinement violent subi par les populations de Media Luna (sans doute conjugué à la désorganisation engendrée par les travaux de construction des infrastructures de la compagnie minière) ait causé des traumatismes importants et que le réaménagement des lieux de vie ait dû se faire dans l'urgence. Relancée sur des bases meurtries, la vie à Media Luna n'aurait pas pu s'appuyer sur les dynamiques de la vie collective propres à la société wayùu.

3. Une transmission lacunaire.

Il reste que la déstructuration de la société a des implications ailleurs que dans les champs du social et du politique. Les représentations – entendues comme un ensemble d'idées relatives au monde et à ses habitants et qui donnent sa consistance aux expériences singulières des individus d'une société – se trouvent également affectées par les événements et par leurs

suites. Ces représentations auxquelles je fais allusion trouvent un écho dans les pratiques et les institutions auxquelles elles donnent forme, qu'elles motivent et qu'elles concourent à légitimer (en les fondant en nature bien souvent²²). Elles concernent le monde et ses habitants et fournissent un dispositif qui sous-tend le système explicatif des événements. En cela, elles participent à la « schématisation de l'expérience opérée par les membres d'une collectivité (...) », qui contribuent à donner leur consistance à des « cadres et procédures d'objectivation tacites au moyen desquelles les acteurs du système eux-mêmes organisent leurs relations au monde et à autrui. » (Descola 2005 : 161).

Envisager de front des représentations et des structures sociales mène à penser la question de la transmission. Une telle ambition dépasse pourtant de loin le projet de cette contribution. Je me limiterai donc à énoncer deux voies susceptibles selon moi de mettre en lumière la manière dont une déstructuration du corps social peut aboutir à un effritement des représentations. Par la dissolution du paysage social, ce sont d'abord les voies de transmission des savoirs – ainsi que des représentations et imaginaires qu'ils sous-tendent – qui se disloquent. Dans la société wayùu, la socialisation et l'apprentissage sont assumés et négociés au sein de chaque communauté. C'est par la pratique quotidienne de diverses activités, le côtoiement constant de personnes expérimentées que se transmettent les aptitudes et les savoirs liés au mode de vie traditionnel. Seule, en quelque sorte, la répartition des individus au sein du groupe est garante de la transmission intergénérationnelle. De même, c'est au sein des groupes sociaux que se mettent en place les scènes quotidiennes propices aux échanges entre générations (rassemblements familiaux, réunions, scènes de pêche, récits divers, etc.). De cette manière, lorsque le paysage social (y compris la répartition des rôles) s'effrite, ce sont aussi les voies de transmission qui se disloquent. Mais, outre par la voie d'une socialisation qui n'est plus assumée par et dans un corps social qui se délite, l'effritement des représentations peut à mon sens être mis sur le compte d'une sorte de « décrochage cosmologique ». En effet, si tant est que les représentations dont il s'agit assument notamment la légitimité des institutions – en les fondant en nature, je le rappelle – alors on peut imaginer que la dissolution des collectifs soit liée (qu'elle en résulte ou qu'elle y aboutisse) à un décrochage des collectifs d'avec leur fondement cosmologique. Une part des représentations qui assument les rapports sociaux entre individus se trouve ainsi compromise par l'effacement des manifestations concrètes qui les mettent en œuvre.

Sans pouvoir entrer plus dans le détail ici, je propose à présent d'envisager trois lieux qui soulèvent la question de l'efficacité et de l'effectivité de la transmission des savoirs et représentations propres à la société wayùu.

D'abord, certains jeunes, au cours de conversations nous avons, testèrent avec moi leur entendement du monde. Ils me faisaient part de connaissances très fragmentaires au sujet de mythes dont ils ne pouvaient, apparemment, tester la véracité avec personne de leur entourage. « C'est vrai que Lune, autrefois, c'était... ». Et ces mythes, ils en avaient entendu le récit lors de voyages qu'ils avaient effectués à Riohacha ou à Uribia. C'est donc à plusieurs dizaines de kilomètres que les jeunes vont entendre des mythes sensés rendre compte du monde et de ses logiques. Les familles de Media Luna semblent ainsi incapables – du fait sans doute du traumatisme subi lors des déplacements – d'apporter satisfaction à leurs jeunes en dotant le monde d'un sens transmis, via le mythe notamment, par les générations antérieures.

²² Dans un article déjà mentionné, J.-G. Goulet montre comment les liens claniques dans la société wayùu trouvent leur légitimation dans un ensemble de représentations qui voient les membres d'un même clan comme les dépositaires d'une substance ontique commune. C'est ainsi lors de l'enfantement que l'individu se voit doté de la chair de sa mère. La matrilinearité de la société wayùu prend ainsi corps dans des représentations cosmologiques donnant un fondement et naturalisant certains des réseaux de l'armature sociale wayùu. Voir GOULET 1977.

Pour le moins, elles semblent inaptes à transmettre des représentations qui, ailleurs dans la société wayùu, permettent de rendre le monde compréhensible et doté de logiques propres. Notons que les questions que l'on me posait concernaient des états du monde, questions dont on peut supposer qu'une fois posées, elles visent à satisfaire plus qu'une curiosité. Car dans la vie au jour le jour, elles peuvent rester sans réponse précise tant que les individus savent qu'il leur est possible de se référer à une autorité légitime en la matière²³. Les habitants de Manaure ne se posent pas ces problèmes au jour le jour. L'existence reconnue de « vieux qui savent » autorise leur laxisme²⁴. Ainsi, peut-être peut-on s'attendre à ce que ce type de questionnements ne soit pas motivé dans un contexte normal puisque, même si la réponse n'est pas exactement connue, la confiance mise dans le système explicatif global les rend caduques. Une fois posées ces interrogations dénotent à mon sens une posture qui ne s'enquiert pas tant de la nature de la lune ou des reliefs du paysage que du système qui permet d'en rendre compte ou qui permet, précisément, de ne pas se poser ces questions au quotidien.

Ensuite, j'ai aussi pris conscience des lacunes de la transmission intergénérationnelle en me rendant à la pêche avec certains jeunes. Leur amateurisme était notable. Ils connaissaient la mer et la pêche par « ouï dire », sans qu'il y ait eu de véritable prise en charge par des pêcheurs expérimentés. Avant de m'avouer qu'ils avaient entendu parler de *Pulowi*, le gardien des animaux marins, ils désiraient à tout prix connaître ce que j'avais à en dire. La vérité pour eux est qu'ils craignaient cet être central dans la cosmologie et dans les pratiques halieutiques des Wayùu mais que les connaissances qu'ils en avaient ne leur permettaient pas d'agir conformément à ce que son existence implique²⁵. A la suite de nos conversations, ils se sont procuré de l'*aloutka*²⁶ pour l'offrir au Seigneur des créatures marines. Ainsi les représentations sont-elles lacunaires et ne permettent-elles pas de doter les événements, ni même les pratiques quotidiennes, d'un sens qui ferait écho à la culture des anciens. Ils échouent à fournir le cadre normatif qu'ils sous-tendent. Mais dans le même temps, les populations de Media Luna ne peuvent trouver une complète alternative dans les cadres normatifs multiples qui se côtoient au village d'Uribia. Ceux-ci constituent, comme nous l'avons vu, un « ailleurs » auquel ils n'ont pas accès. Les plus jeunes semblent ainsi manquer de modèles d'action reproductibles tout comme les représentations qui, dans la société wayùu, fondent les pratiques en nature – et les rendent lisibles – semblent leur faire défaut. Et ils sont très visiblement à la recherche de ces explications devenues inconsistantes en l'absence des contextes sociaux (scènes de pêche, vie quotidienne, rituels, etc.) qui les véhiculent et les actualisent.

Enfin, les initiatives de transmission²⁷ méritent d'être elles-mêmes interrogées. Car lorsque les vieux entreprennent explicitement d'enseigner aux jeunes générations la culture de

²³ Ce sont les plus âgés qui possèdent, dans les représentations et les discours des Wayùu, les connaissances les plus poussées en matière de mythes et qui, ce faisant, sont réputés être les plus à même de fournir les clés d'interprétation des événements et les moyens concrets d'agir sur leur déroulement.

²⁴ A Manaure, lorsque je demandais aux jeunes de me raconter la provenance d'un être mythique qu'ils évoquaient, ils me répondaient bien souvent qu'ils n'étaient capables de m'expliquer que des fragments de mythe et me renseignaient des « vieux » plus aptes à me raconter les événements tels qu'ils se sont, selon eux, « réellement » passés.

²⁵ Pour un descriptif des représentations liées à *Pulowi*, voir notamment Guerra 2005 et Perrin 1988, 1996.

²⁶ Il s'agit d'une écorce d'arbre utilisée notamment à des fins médicinales. Lors de la pêche, elle est donnée au Seigneur des animaux pour qu'il permette aux pêcheurs l'accès à la mer et leur donne des proies.

²⁷ J'utilise le terme « initiative de transmission » pour rendre compte de moments *ponctuels* de prise en charge des jeunes par les plus vieux. Il me semble que « l'isolement » – dans le quotidien – de ces moments mérite en lui-même d'être interrogé du fait que, de mon point de vue, le monde acquiert du sens le long d'un processus ininterrompu de partage entre générations de pratiques, de récits, de moments, de réponses à des événements donnés, etc. Par ailleurs, ces initiatives, si tant est qu'elles visent à enseigner un être au monde, affichent un décalage notable par rapport à leur finalité puisqu'elles ne dissolvent nullement les inquiétudes qui demeurent dans le quotidien des plus jeunes.

leurs ancêtres, ce sont les danses traditionnelles qu'ils mettent en scène²⁸. Or, telles qu'elles, ces danses ne peuvent fournir des représentations aptes à structurer des pensées et à légitimer des pratiques. A la manière des artefacts modernes qui peuvent faire l'objet d'un usage en dehors de leurs conditions sociales et culturelles d'apparition, ces danses sont des artefacts traditionnels qui peuvent se révéler *partiellement* étrangers à leur culture d'origine. Privées des significations et de l'ancrage cosmologique qui les motivaient jadis, elles ne sont plus que folklore ou coutume, à peine dignes d'intérêt pour les jeunes générations. Leur principale vertu est d'organiser une rencontre (et ils sont très demandeurs), comme le font les matchs de football. C'est l'une des raisons avancées par les anciens pour rendre compte de l'attitude de certains qui voient dans ces rassemblements une occasion pour leurs beuveries parfois violentes. Ces danses, plutôt que de constituer un exutoire, deviennent alors le prétexte de regroupements où s'expriment, précisément, ces comportements qui sont pour les vieux le symptôme d'une « perte de la culture wayùu » (pour reprendre leur propre terme) et contre lesquels ils veulent proposer des alternatives. Avec ces danses (initiatives ponctuelles de prise en charge des jeunes par certains aînés), on constate le décalage entre les projets des vieux (enseigner la « culture » des ancêtres et offrir une alternative aux jeunes en perte de repères) et la manière dont les jeunes « détournent » ce type de manifestation. Quelque chose ne passe pas entre les générations et les initiatives de transmission échouent à rassurer les jeunes et à leur fournir un cadre normatif cohérent.

Ainsi, ce recours aux artefacts les plus manifestes de la « culture wayùu » (pour reprendre le terme de mes informateurs) est une entreprise, semble-t-il, vouée à l'échec. Du moins si sa vocation est de rendre un sens au monde dans lequel évoluent les jeunes générations. Il faut croire que les manifestations d'une culture n'actualisent des pensées du monde que lorsqu'elles sont motivées par ces dernières. La démarche des anciens mène en quelque sorte à donner un contour à ce qui n'a pas (ou peu) de contenu, ni même de base pour le supporter. Apparemment inféodés aux structures sociales chargées de leur transmission, les représentations seraient moins accrochées aux habitudes de vie traditionnelles (qu'ils orientent en partie) qu'à la permanence du cadre social à l'intérieur duquel ils se véhiculent. Il est en effet significatif que les habitants du village de Manaure, pourtant baignés dans un contexte de modernité technologique, politique et sociale, soient plus au fait des thèmes structurants²⁹ des représentations wayùu que les habitants de Media Luna. Ceux-ci sont pourtant, comme on l'a vu, tenus à l'écart – socialement et spatialement – de l'évolution du mini centre urbain d'Uribia et de la multinationale qui exploite les ressources de leur territoire. Il s'en suit que les savoirs et représentations propres à un ensemble de personnes ne s'effritent pas de façon systématique au contact d'autres modes de vie et d'autres manières de penser. En revanche, la dissolution ou l'effritement du corps social paraît plus difficile à surmonter.

La « modernité insécurisée » : une situation d'interface, une indisposition à la ruse

²⁸ Ces danses, appelées *yonna*, s'exécutent dans un cercle délimité sur le sol. Elles consistent pour une femme à courir vers un homme qui tente de lui échapper à reculons. Les participantes se succèdent pour tenter de faire tomber le danseur avant qu'un autre homme prenne sa place. Pour un descriptif plus détaillé, voir Carrasquero et Finol 2009/2010).

²⁹ Ceux qui sont mobilisés constamment, à l'occasion des activités quotidiennes (ou plus occasionnelles) et qui contribuent à les orienter, sinon à les motiver. Les représentations les plus « structurantes » de la culture Wayùu, celles qui sont aptes à orienter les pratiques quotidiennes et à fournir une « ligne de conduite » cohérente et dotée de sens au quotidien (comme l'existence de *Pulowi* ou tous les thèmes mythologiques qui contribuent à expliquer un état du monde), ces représentations-là sont bien absentes des danses prises isolément.

Ainsi, de façon imagée, on peut dire que les habitants de Manaure *bricolent*³⁰ avec des matériaux modernes et traditionnels multiples. Ils s'accommodent de ces matériaux, mobilisant leur créativité et l'opérationnalité de leurs systèmes (social et de pensée) pour les détourner, s'en accommoder, les intégrer et maintenir – sinon créer – sans cesse une cohérence dans leur mode de vie et dans leurs représentations. Les habitants de Media Luna sont quant à eux confrontés à des facteurs spatiaux et sociologiques (organisation des collectifs, transmission intergénérationnelle, etc.) qui découragent une entrée « efficace »³¹ en modernité. Ils travaillent des matériaux dont ils ne peuvent utiliser les caractéristiques à des fins créatives. Ils ne possèdent pas les outils qui permettent d'organiser ces matériaux pour donner forme et consistance à un être ou à un devenir collectifs.

Cette contribution, nourrie par la description de ces deux réalités contrastantes³², a ainsi permis de constater l'hétérogénéité des vécus face à la « modernité » conçue comme un ensemble de logiques qui affichent une discontinuité notable par rapport à celles que les populations wayùu héritent du passé.

Avec le cas de Media Luna, nous avons constaté que le contact avec certaines formes d'altérité pouvait induire des situations de précarité, caractérisée par des modifications dans les structures sociales et par un effritement des représentations et ce, sans qu'une complète alternative ne les remplace. En ce sens, la « modernité » peut être source d'insécurité. Mais elle l'est de surcroît lorsque le contact avec elle est en quelque sorte inaccompli et que la tradition n'est plus capable de fournir des « bases » viables pour l'accueil de l'exogène. L'on se retrouve alors dans une phase de transition, de latence, de quasi-errance. Les communautés de Media Luna ne sont au fond ni l'un (la « tradition » ou la « culture wayùu »), ni l'autre (la modernité ou la « civilisation »). Elles sont dans l'entre-deux. Mais elles sont plus « *ni l'un, ni l'autre* » que « *l'un et l'autre* », sclérosées qu'elles sont dans une situation toute disponible à l'apparition de structures organisatrices de la société que la créativité des populations locales n'est pas à même d'inventer.

Cette situation particulière me semble fournir un exemple assez symptomatique de ce que P.J. Laurent appelle la « modernité insécurisée »³³. Renvoyant à une forme particulière de contact avec l'exogène, ce concept est défini par son auteur comme un climat qui « (...) conjugue l'affaiblissement de la prise en charge coutumière de la vie commune et les difficultés de l'Etat d'organiser dans la sérénité la survie de certains groupes de sa population (que les ressources de la coutume ont cessé d'assumer) » (Laurent 2004 : 7). Il s'agit ainsi d'un moment particulier caractérisé par « l'éclatement de l'univers (villageois) ancestral » (Laurent 2003 : 408), d'une part, et par une sorte de périphérie au regard des logiques étatiques institutionnelles (ou autres), d'autre part. A l'instar des paysans mossi dont parle P.J. Laurent, les Wayùu de Media Luna se trouvent face au « vide laissé par le monde coutumier »

³⁰ Je ne reviendrai pas ici sur la portée du concept de bricolage. Voir notamment à ce sujet Mary A., *Le bricolage africain des héros chrétiens*, Paris, les Editions du Cerf, 2000. L'auteur y reprend et interprète le débat conceptuel entre, notamment, C. Lévi-Strauss et R. Bastide.

³¹ Maîtrisée, rusée, créative, ne serait-ce que partiellement.

³² Dont la mise en perspective met en lumière des logiques pour le moins nuancées.

³³ Voir notamment P.-J. Laurent, *Effervescence religieuse et gouvernance. L'exemple des Assemblées de Dieu du Burkina Fasso*, IN *Politique africaine*, n° 87, oct. 2002, pp 95-116 ; *Les pentecôtistes du Burkina Fasso. Mariage, pouvoir et guérison*, Paris, IRD-Karthala, 2003 ; *L'offre de guérison des Assemblées de Dieu du Burkina Fasso. Un bricolage en train de se faire entre la société mythique et la modernité globalisée*, ethnographiques.org [en ligne]. <http://www.ethnographiques.org/n°14>, octobre 2007/Laurent.html ; *Eléments pour une socioanthropologie de la défiance. L'humain et l'inhumain : esquisse d'une comparaison à partir de la société mossi du Burkina Fasso*, IN J. Furtos (éd.), *Les cliniques de la précarité. Contexte social, psychopathologie et dispositifs*, ELSEVIER MASSON, 2008, pp. 37-46.

(Laurent 2003 : 82), un vide qui décourage, dans ce cas, la recherche opportuniste de ressources stratégiques qui, par ailleurs, paraissent faire défaut dans la région.

Dans le cas de Media Luna, l'insécurité – à mettre en lien avec cette phase de latence – résulte d'une carence endogène tant dans l'organisation de la société que dans les représentations (les deux étant liés, pour une part du moins). Car si le registre des « possibles » est très clairement limité dans les pensées des individus, les lacunes structurelles de la société – reconstituée sans doute dans l'urgence et sur des bases meurtries – laissent place, *de facto*, à des « possibles » multiples allant du meilleur au pire. Figés dans un entre-deux dont ils sont incapables de se sortir, les habitants de Media Luna ne peuvent pas plus s'inspirer d'une modernité dont ils sont exclus³⁴ que d'une tradition³⁵ qui n'a pu se reproduire en-dehors des structures sociales qui la véhiculaient jadis. C'est en ce sens que les Wayùu de Media Luna font figure de « laissés-pour-compte de la globalisation » (Laurent 2003 : 408) et que la « modernité insécurisée », concept chargé de potentialités descriptives et analytiques, éclaire leur situation. Effritement du corps social traditionnel, délitement des représentations et isolement géographique et social sont les facteurs qui conditionnent ici l'entrée dans un contexte insécurisé.

Il reste que le caractère idiosyncrasique de la localité de Media Luna apparaît surtout en contrastant avec la situation des populations alentour de Manaure. Celles-ci vivent en effet tout autrement leur contact avec les multiples influences et les dynamiques propres d'une certaine modernité.

Nous avons vu que c'est principalement en vertu de facteurs endogènes (persistance du système social traditionnel et stabilité des représentations) que les Wayùu qui vivent là peuvent s'accommoder des artefacts qu'ils constatent et côtoient sur leur territoire. Leurs dispositions imaginaires et sociales constituent en quelque sorte une base viable pour penser des stratégies visant à s'accommoder des influences qui transitent par le village et avec lesquelles ils sont constamment en contact. Elles encouragent la recherche opportuniste de ressources potentielles. Ces structures sociales, dans ce contexte, peuvent aussi être vues comme des dispositions propres à cette population et qui lui permettent de créer sans cesse un « être au monde » viable.

A nouveau, il me semble qu'une notion centrale dans l'œuvre de P.-J. Laurent – développée cette fois dans son ouvrage *Une association de développement en pays mossi* – permet d'éclairer cette réalité. Il s'agit du concept de « ruse ». Subtile synthèse de « trahison, intelligence, finesse, secret, subtilité, comédie, mensonge, discrétion » (Laurent 1998 : 202), la ruse renvoie à « l'acuité à se saisir de l'occasion et de la transformer en opportunité » (Laurent 1998 : 179). Pour M. Detienne et J.-P. Vernant, elle est une « attitude d'esprit », une « forme d'intelligence et de pensée, un mode du connaître » dont le propre est la capacité à s'adapter à « une réalité multiple, changeante » (Detienne et Vernant 1974 : 10/11).

(...) elle implique, disent-ils, un ensemble complexe, mais cohérent, d'attitudes mentales, de comportements intellectuels qui combinent le flair, la sagacité, la prévision, la souplesse d'esprit, la feinte, la débrouillardise, l'attention vigilante, le sens de l'opportunité, des habiletés diverses, une expérience longuement acquise ; elle s'applique à des réalités fugaces, mouvantes, déconcertantes et ambiguës, qui ne se prêtent ni à la mesure précise, ni au calcul exact, ni au raisonnement rigoureux. (*ibid.* : 10)

³⁴ On l'a vu, l'exclusion est rendue explicite par les treillis de la compagnie et l'on a compris à présent que des critères structurels endogènes et géographiques rendaient l'exclusion des enjeux d'Uribia effective.

³⁵ Entendues cette fois comme des systèmes de représentations cohérents qui parviennent tout à la fois à donner sens au monde et à légitimer les institutions qui donnent vie et opérationnalité au corps social.

La ruse, c'est ainsi le déploiement stratégique de dispositions d'une part, du contexte (spatial et temporel) d'autre part, et des « objets » disponibles qu'il s'agit de distinguer comme ressources potentielles pour les transformer en ressources effectives :

La ruse, si elle procède d'un calcul évident, n'en demeure pas moins une élaboration caractérisée par une logique situationnelle, c'est-à-dire par une nature parémiologique que possède en propre la pensée populaire et qui s'avère la manière la plus sûre de cadrer ou de parer au flux événementiel. (Laurent 1998 : 180)

Dans le cas qui nous occupe, la ruse est une aptitude conditionnée par les dispositions du groupe (imaginaires et sociales, comme on l'a vu) et par des facteurs exogènes (facteurs géographiques, historiques et sociaux). Dans le même temps, elle est un facteur conditionnant la manière dont sera vécu le contact avec des manières exogènes de se comporter et de penser. Elle permet aux populations de rester à une « distance critique »³⁶ et de consommer en quelque sorte les artefacts modernes sans avoir à s'encombrer de leurs désavantages. En ce sens, cette aptitude intervient *aussi* comme un facteur qui préserve les populations de l'apparition d'un contexte de « modernité insécurisée ». La ruse semble ainsi s'opposer, dans le cas colombien qui nous occupe, à ce climat insécurisé dont l'apparition peut être mise en rapport avec une indisposition à la ruse.

Les deux concepts de P.-J. Laurent se retrouvent ainsi dans un rapport particulier. La double incapacité – endogène et exogène – des habitants de Media Luna à faire preuve de ruse dans leurs rapports avec les diverses manifestations d'une certaine modernité les plonge dans un état où les logiques propres de la société wayùu ne peuvent assumer les alternatives disponibles au village qui les exclut de ses dynamiques. Dans cette articulation conceptuelle un peu inattendue, la modernité insécurisée apparaît au lieu où s'observe l'incapacité à faire preuve de ruse. *A contrario*, c'est la persistance et l'opérationnalité des structures sociales traditionnelles qui permet aux communautés de Manaure de se préserver – provisoirement du moins – de l'apparition d'une situation d'interface insécurisée. A l'endroit où, pour les communautés de Manaure, « (...) la modernité est plus le lieu d'une pratique que d'une pédagogie, d'une expérience que d'une contrainte (...) » (Appadurai 2005 : 40), la modernité représente pour les habitants de Media Luna « un ailleurs » insaisissable.

Pour terminer, nous pouvons peut-être émettre une hypothèse qui restera à fonder sur le matériel ethnographique adéquat. Il serait en effet pertinent, je crois, de poser l'organisation sociale traditionnelle comme un facteur décisif dans le traitement de l'exogène et, plus généralement, dans le contact avec l'exogène. On pourrait poser, à titre d'hypothèse, l'organisation structurelle particulière de la société wayùu (grande dispersion dans l'espace et absence d'instance centralisatrice) comme un facteur qui, dans des conditions normales, encourage les créativité collective et la capacité de composer avec l'exogène sans s'encombrer de ses inconvénients. Cela parce que, précisément, aucune instance ne peut fédérer l'ensemble des « êtres au monde » (pourtant marqués par une stabilité et une homogénéité notables, pour une communauté donnée). Mais dans le même temps, lorsque c'est le noyau même de la société qui a été détruit ou qui n'a pu se maintenir, cette absence caractéristique d'autorité tutélaire réduit la société à une errance insoluble au sein de laquelle l'érection de figures autoritaires semble discréditée par l'absence de créativité ou même de source de créativité.

Références.

³⁶ Pour reprendre le mot utilisé par P.J. Laurent lors de nos échanges.

APPADURAI A., *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 2005.

CARRASQUERO A., FINOL J.-E., « Símbolos, espacio y cuerpo en la Yonna wayuu », *Revista de Ciencias Sociales*, vol. 15, n°4, 2009, pp. 635-652.

CARRASQUERO A., FINOL J.-E., « Mito, concepciones del cuerpo y yonna wayuu », *Omnia*, n°1, 2010, pp. 18-34.

CHOMSKY A., LEECH G., STRIFFLER S. (dir.), *Bajo el Manto del Carbón. Puablos y multinacionales en las minas de El Cerrejón, Colombia*, Bogotá, Casa Editorial Pisando Callos, 2007.

Departamento Administrativo Nacional de Estadística, Universidad del Valle, *Análisis regional de los principales indicadores sociodemográficos de la comunidad afrocolombiana e indígena a partir de la información del censo general de 2005*, [En ligne], 2010. Disponible sur Internet : <<http://www.dane.gov.co/censo/files/libroCenso2005nacional.pdf>>

DESCOLA P., *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.

DETIENNE M., VERNANT J.-P., *Les ruses de l'intelligence. La métis des Grecs*, Paris, Flammarion (Champs), 1974.

GLOWCZEWSKI B., SOUCAILLE A., « Présentation », *Cahiers d'anthropologie sociale*, n°7, Paris, L'Herne, 2011, pp. 11-22.

GÓMEZ R., « Violación sistemática de los derechos humanos », in CHOMSKY A., LEECH G., STRIFFLER S. (dir.), *Bajo el Manto del Carbón. Puablos y multinacionales en las minas de El Cerrejón, Colombia*, Bogotá, Casa Editorial Pisando Callos, 2007.

GOULET J.-G., *El parentesco Guajiro de los Apiüshi y de los Oupayu*, Caracas, Universidad Católica Andres Bello, 1978.

GUERRA W., *La disputa y la palabra. La ley en la sociedad wayuu*, Bogotá, Ministerio de Cultura, 2002.

GUERRA W., « El universo simbólico de los pescadores wayuu », *Aguaita*, n°11, 2005, pp. 62-74.

LAURENT P.-J., *Une association de développement en pays mossi. Le don comme ruse*, Paris, Editions Karthala, 1998.

LAURENT P.-J., « Effervescence religieuse et gouvernance. L'exemple des assemblées de Dieu du Burkina Faso », *Politique africaine*, n° 87, 2002, pp. 95-116.

LAURENT P.-J., *Les pentecôtistes du Burkina Fasso. Mariage, pouvoir et guérison*, Paris, Editions Karthala, 2003.

LAURENT P.-J., « En guise de réponse : les Assemblées de Dieu du Burkina Faso et la transnationalité du pentecôtisme », *Civilisations* [En ligne], 51/2004, mis en ligne le 07 janvier 2009. Disponible sur Internet : <<http://civilisations.revues.org/index701.html>>

MALABOU C., *Ontologie de l'accident. Essai sur la plasticité destructrice*, Paris, Editions Léo Sheer, 2009.

MARY A., *Le bricolage africain des héros chrétiens*, Paris, les Editions du Cerf, 2000

OLIVIER DE SARDAN O., BIERSCHEK Th., « Les courtiers locaux de développement », *Bulletin APAD* [En ligne], n°5, 1994, mis en ligne le 04 juin 2008.
Disponible sur Internet : <<http://apad.revues.org/3233>>

PERRIN M., « Du mythe au quotidien, penser la nouveauté », *L'Homme*, XXVIII (2-3), 1988, pp. 120-137.

PERRIN M., *Le chemin des Indiens morts. Mythes et symboles Goajiro*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1996.

PICON F.-R., *Pasteurs du Nouveau Monde. Adoption de l'élevage chez les Indiens Guajiros*, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1983.

PUERTA C., « Les rapports entre les indiens Wayuu et une multinationale minière : Nouvelles stratégies d'articulation local/global », *Journées d'études doctorales EHESS : Etat et transnationalité : l'espace recomposé* [En ligne], 2005. Disponible sur Internet : <www.tazi.net/JFriedman/IMG/doc/Claudia_Puerta.doc>.

RIVERA A., « La métaphore de la carne : sobre los Wayuu en la península de la Guajira », *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 28, 1991, pp. 87-136.

SALER B., *Principios de Compensación y el Valor de las Personas en la Sociedad Guajira*, Caracas, Universidad Católica Andres Bello, 1986.

VÁSQUEZ S., DARÍO H., « Los Wayuu », *Geografía humana de Colombia. Nordeste indígena (Tome 2)*, Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura Hispanica, 1992, pp. 215-292.